الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد

أ. د. محمود حمدي زقزوق
الأستاذ بجامعتي الأزهر وقطر
وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

عناصر البحـــث :

١ - تمهيد : دعاوي غربية حول الفلسفة الدينية لابن رشد .

٢ - المنطلق الحقيقي لفلاسفة المسلمين في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة .

(ب) الإسلام ووحدة الحقيقة .

٣ - الموقف المبدئي لابن رشد في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

(أ) قضية وجود الله .

(ب) منزلة الدين من الفلسفة .

٤ - خاتمة : نتائج البحـــث .

تمهيد :

لا تزال بعض المؤلفات الأجنبية المعاصرة تحذو حذو المؤلفات الأوربية القديمة في الخلط بين موقف « ابن رشد » وبين « الرشدية اللاتينية » حول القضية المعروفة - في فلسفة العصور الوسطى - بقضية : « الحقيقة المزدوجة » التي يذهب دعاتها إلى القول بوجود حقيقتين متعارضتين .

وكثيراً ما نسبت هذه المؤلفات إلى ابن رشد - في هذه القضية - مذهباً لم يقل به على الإطلاق . فقد ورد - على سبيل المثال لا الحصر - في « معجم المفاهيم الفلسفية »[1] ، الصادر في هامبورج عام ١٩٥٥ ، أنه :

« في حين كان توماس الأكويني يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن « ابن رشد » ودانس سكوت ووليم الأوكامي قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية ، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصاً على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين »[1] .

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند حد اتهام ابن رشد بالقول بتعارض الحقيقتين : الدينية والفلسفية ، وإنما تعداه إلى اتهامه - في أوربا - بالزندقة واعتباره رمزاً للإلحاد . ولا يزال هذا الزعم يتردد صداه - في قوة - في بعض الكتابات المعاصرة[2] .

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن نقطة الانطلاق في موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية إنما يتمثل في « النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف

(1) Hoffmeister 0 Woerterbuch der Philosophischen Begriffe, P. 176, Hamburg 1955 .

٢ - راجع : رينان : ابن رشد والرشدية - ترجمة عادل زعيتر - الصفحات ١٨٧٣ ، ٢٨٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ - القاهرة ١٩٥٧ ، راجع أيضاً : جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ، ص ١٧٨ - القاهرة ١٩٤٥ .

مظاهرها » ، وأن هذه النظرية كانت - فيما يرى هذا البعض - هي : « السبيل المنطقي الوحيد الذي كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية ، ويرضوا المتكلمين ، ويرووا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتي » ، بل ذهب جويتيه إلى القول بأن نظرية الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التي استخدمها ابن رشد في هذا المجال نظرية إغريقية بحتة [1] .

ومحاولتنا في هذا البحث الموجز تهدف إلى بيان أن هذه الدعاوي التي شاعت وانتشرت حول موقف ابن رشد من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ليس لها أي أساس تستند إليه في فلسفة ابن رشد . وحتى لا يتشعب بناالبحث إلى أكثر مما ينبغي فإننا نرى أن تقتصر المحاولة على معالجة النقطتين التاليتين :

١ - المنطلق الحقيقي للفلسفة الإسلامية بصفة عامة ولابن رشد بصفة خاصة في قضية التوفيق بين الحقيقتين الفلسفية والدينية ، ثم الإشارة بعد ذلك إلى مدى صحة التأثير الأفلاطوني الحديث على فلسفته في هذا الصدد .
٢ - الأساس الحقيقي الذي اعتمد عليه ابن رشد في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وتطبيق ذلك على قضية « وجود الله » .

وليس من غرضنا هنا تفصيل القول في مسائل جزئية طرحها ابن رشد ليدحض من خلالها زعم التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وإنما ينحصر غرضنا في معالجة الموقف المبدئي الذي انطلق ابن رشد في فلسفته حول هذه القضية .

أولاً :

المنطلق الحقيقي لفلاسفة المسلمين في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة :

ليس هناك شك في أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل ، أو بين الحقيقة

(١) راجع : ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٧ ، بيروت ١٩٧٩ ، وأيضاً : جوتييه ص ١٨٣ .

الدينية والحقيقة الفلسفية ، قد شغلت الفكر الإنساني منذ أقدم عصوره ، وأن المفكرين من مختلف الديانات قد حاولوا - بصورة أو بأخرى - إقامة نوع من التوفيق أو المصالحة بين الدين والعقل ، فلم يخل فكر ديني من الاشتغال بهذه القضية بشكل أو بآخر . وليست محاولات فيلون (٣٠ ق . م . - ٥٠م) في التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة ، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وكذلك جهود الفلاسُفة المسلمين في هذا المجال - ليست هذه المحاولات إلا دليلاً على أن الفكر الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام لم يجد مفراً من مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة إزالة ما قد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض .

أما محاولة التوفيق في الفلسفة الإسلامية فإن بواكيرها الأولى قد ظهرت لدى أول الفلاسفة المسلمين وهو الكندي ، ذلك الذي وصفه البيهقي بأنه : « قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »[1] فالكندي برغم سعة معارفه الفلسفية وإحاطته الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين ، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، فإنه كان ذا قدم راسخة في الحقائق الدينية . ودفاع الكندي عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية ، وينم عن روح إيماني عميق يسرى في استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين ، وهو لا يتردد في أن « يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عام تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وينتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً »[2] .

ومن ذلك يتضح أن منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي كان الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران في عقول فلاسفة الإسلام . وهنا لابد من

(١) تتمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١هـ - (نقلا عن : الكندي وفلسفته للدكتور أبو ريده ص ٥٨) .

(٢) الكندي وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ص ٥٨ - دار الفكر العربي ١٩٥٠ .

افتراض وجود منطلق أساسي ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكري المسلمين وهذا المنطلق الأساسي أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة في الإسلام .

(ب) الإسلام ووحدة الحقيقة :

إن المتأمل في تعاليم الإسلام يجدها جميعاً تسير في اتجاه « وحدة الحقيقة »[1] ، فقد كرم الله الإنسان بالعقل ، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير ، وحثه على ضرورة ممارسة العقل لوظيفته التي خلق من أجلها وهي : التفكر والتأمل في الكون كله بأرضه وسمائه وما بينهما . وهذا المعنى قد عبرت عنه - في وضوح تام - آيات بالغة الكثرة في القرآن الكريم ، ومن هذه الآيات - على سبيل المثال لا الحصر - قوله تعالى : « وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون »[2] .

فالتفكير الذي تنص عليه الآية هنا أمر جوهري في الوعي بالكون ، ولا ينبغي أن يغيب عن الأذهان أبداً ، فإنه إذا كان الكون بكل أبعاده مسخراً للإنسان فإنه لا يصح من هذا الإنسان أن يقف منه موقف اللامبالاة ، بل لابد له أن يتخذ حياله موقفاً إيجابياً . وإيجابيته تتمثل في تأمل هذا الكون ودرسه والنظر فيه بما يعود على البشرية بالخير . فالاستفادة من كل هذه المسخرات في هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم[3] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن « الوسطية الإسلامية » التي

---

(١) لقد أدرك هذا المعنى أعرابي بسيط عندما سئل : لم آمنت بمحمد ؟ فقال : ما رأيت محمداً يقول في أمر : « افعل » والعقل يقول : لا تفعل ، وما رأيت محمداً يقول في أمر : « لا تفعل » والعقل يقول : افعل .

(٢) سورة الجاثية ١٣ .

(٣) انظر بحثنا : دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي - ص ٥ ، مكتبة وهبة ١٩٨٤ .

تضع المادة والروح على قدم المساواة أمام المسلم ، هذه النظرية قد تركت بصماتها عميقـة وواضحـة على العقلية الفلسفية عند المسلمين بحيث دفعتها دفعاً إلى الاتجاه نحو التوفيق بين الحقيقتين : الدينية والفلسفية[1] .

وإذا كان الأمر كذلك فليس بصحيح - من وجهة نظر إسلامية - أن توضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل ، وأن على الإنسان أن يختار بينهما . فالحقيقة هي أنهما عنصران متكاملان ولا يتناقضان ، وأن الإنسان في حاجة إليهما معاً . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشري من التفلسف ، ولا يحجر على حقه في الفهم والتفكير في ملكوت السموات والأرض ، وإنما يطلق له العنان في ارتياد آفاق الكون ملاحظة واستنباطا ، ويدفعه إلى ذلك دفعاً ، بل إن العقل - في المفهوم الإسلامي - هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه وجوهره . فإذا عطل بالجهل والغفلة فإن ذلك يعني إلغاء إنسانية الإنسان والهبوط به إلى مرتبة أقل من مرتبة الحيوان . وهذا هو ما يعبر عنه القرآن الكريم وهو يصف الذين لا يستخدمون وسائلهم المعرفية من حس وعقل : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل »[2] .

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده في كتابه «رسالة التوحيد» حين قال :

« وتـآخي العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقادية إلا من طريق العقل كالعلم

---

(١) المرجع السابق ص ١٨ وما بعدها ؛ انظر أيضاً تعليق د . محمد يوسف موسى في : المدخل إلى الفلسفة الإسلامية لجوتييه ص ١٩٧ .

(٢) الأعراف ١٧٩ ؛ انظر أيضاً كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١ ، ٩٢ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .

بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل »[1] ، وما يتصل بذلك من إدراك محوى الرسالة والتصديق بها ، « كما أجمعوا على أن الدين إذا جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل »[2] . ومن هنا فإن العقل - كما يقول الشيخ محمد عبده - من أشد أعوان الدين الإسلامي[3] .

ومن المعروف في هذا الصدد أن القرآن الكريم قد جمع القضايا الرئيسية للفلسفة في آية واحدة في معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذي هو في النهاية غاية كل فيلسوف . وذلك واضح تمام الوضوح في قوله تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »[4] .

ففي هذه الكلمات القليلة إشارة إلى القضايا الفلسفية الكبرى : العالم ، الإنسان ، الله . والمتأمل في هذا الترتيب الوارد في هذه الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفسه الذي سار عليه فلاسفة اليونان بدءاً بالكون الذي هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه ، ومروراً بالإنسان - الذي أصبح محوراً للتفلسف حين أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي من النظر في الكون إلى النظر في الإنسان ذاته - ثم انتهاء بقضية الألوهية التي كانوا يسمونها : الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى . وقد اكتملت حلقات هذه القضايا في فلسفة أفلاطون وأرسطو على السواء .

حقيقة الأمر إذن أنه ليس ثمت صدام أو تعارض بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة . وقد وعى ذلك عديد من الفلاسفة فتوفروا على الكشف عن هذه الحقيقة التي كانت تحجبها - في فترات متباينة - تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين[5] . وقد تمثلت هذه التجاوزات في

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩) .
(٢) المرجع السابق ص ٤٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٥٣ .
(٤) سورة فصلت ٥٣ .
(٥) كما فعل ذلك ابن رشد في كتابيه : « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » .

الصراعات التي حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين .

واستقراء تاريخ العلاقة بين العقل والإيمان يبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين :

أولهما : حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .

وثانيهما : حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التي حرمها رجال الدين ، ويرتاد آفاقها لينتهي إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف . وهكذا يجر العقل على نفسه بسبب جرأته ويقظته غضب خصومه . وبغير اجتماع هذين الأمرين لايقوم نزاع أو صدام بين العقل والدين[1] .

ومن هنا نستطيع أن نؤكد - فيما يتعلق بموضوعنا هذا - أن تعاليم الإسلام ذاته حول وجوب التفكير العقلي ، وحول التوازن بين المادة والروح - كانت وراء هذه الجهود الفلسفية الدقيقة التي طالعنا بها فلاسفة الإسلام في مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية .

وتأسيساً على ذلك نقول : إن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هي مصدر القول بالحقيقة الواحدة في الفلسفة الإسلامية زعم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ، ويصبح ادعاء بغير دليل ، وكذلك ما يقال من أن إخوان الصفا - انطلاقاً من تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة - كانوا هم أول من روج لهذه النظرية في القرن العاشر الميلادي . وأنها من المفترضات الأساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا . . . إلخ[2] - هو أيضاً قول يدخل في باب الافتراضات التي لا دليل عليها . فمن المعروف أن إخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤هـ[3] . وقد توفي الكندي قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عاماً ، ولم تكن

---

(١) د . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١ من الطبعة الثانية .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ص ٣٧٧ .

(٣) معجم أعلام الفكر الإنساني ص ٤٥٧ .

هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة حول وحدة الحقيقة - والتي أذاعها إخوان الصفا - قد عرفت في عصر الكندي أو انتشرت في أيامه . وفضلاً عن ذلك فإننا لا نجد في ثنايا كلام الكندي وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذا التأثر المزعوم .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية لم تتأثر في هذه القضية بالذات بمؤثرات أجنبية ، فإن ابن رشد - شأنه في ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين الذين شغلتهم هذه القضية - لم يتأثر أيضاً بمؤثرات أجنبية عن طريق الأفلاطونية الحديثة أو عن طريق إخوان الصفا أو غيرهما من مؤثرات ، وإنما كان اعتماده في المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة في عقل ابن رشد وكيانه الديني والفلسفي . وهذا أمر يتضح تمام الوضوح في كتابيه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » الذي ألفه وهو في الخامسة والخمسين من عمره كما يؤخذ من كلامه في نهاية هذا الكتاب .

ولكن رفضنا للقول بتأثر ابن رشد في هذه القضية بمؤثرات أجنبية لا يعني رفضنا لتأثر ابن رشد بأية مؤثرات خارجية وبصورة مطلقة . فلسنا ننكر أن ابن رشد قد تأثر بمؤثرات أجنبية في جوانب أخرى من فلسفته . والذي نود التأكيد عليه هو أن قضية التأثير والتأثر ينبغي أن تطبق بحذر وبدقة ، وذلك مع إيماننا في الوقت نفسه بأن التراث الإنساني يقوم على الأخذ والعطاء ، وأنه لا توجد أمة عريقة في التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث .

ولعل الأقرب إلى الصواب في قضيتنا هذه أن الأمر فيها كان على العكس مما يقال ، أي أن ابن رشد وهو يعالج هذه القضية كان يستمسك بالأصول الإسلامية ويتشبث بها ، وذلك بعد أن سرت عدوى التناقض بين الفلسفة والدين من المسيحيين إلى المسلمين في الأندلس في ذلك الوقت ، وأن موقف ابن رشد هنا كان موقفاً تصحيحياً واجه به هذا الأثر السلبي الطاريء على مجريات

الفكر العقلي في الإسلام في الأندلس . ولا شك أنه موقف يكشف عن الوجه الحقيقي للفلسفة الإسلامية في هذا المجال .

ونحن نفهم أن يلجأ باحث ما إلى افتراض مؤثرات أجنبية خارجية يفسر بها موقفاً أو آخر من مواقف الفيلسوف حين تخلو عقيدة هذا الفيلسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لا تجاهه أو مذهبه . ولكن لا نفهم أبداً إصرار بعض الباحثين على تخطي المبررات الحقيقية التي يقف عليها الفيلسوف بقدم ثابتة والقفز عليها والبحث عن مؤثرات غريبة أجنبية تتصدر عملية التفسير في التزام الفيلسوف بموقف تفرضه عليه عقيدته الدينية التي لا ترى أي تعارض بين العقل والدين .

إن الفكر الإسلامي الذي يستند إلى دين متوازن النظر إلى العقل والنقل لا يصح أن نلتمس له مؤثرات خارجه عن ذات هذا الفكر نفسر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة ، اللهم إلا إذا قيل : إن الأصول الإسلامية ذاتها قد تأثرت بهذه المؤثرات الأجنبية ، وهذه أيضاً دعوى لا تستند إلى دليل .

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية – وهي نظرية مرتبطة أيضاً بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية – وزعم « جويتيه » بأنها نظرية إغريقية بحته كما أشرنا إلى ذلك في بداية هذا البحث – فهو زعم تنقصه الدقة . وقد فات « جويتيه » في هذا المقام أن يفرق بين أمرين : الشكل والمضمون . فمن حيث المضمون نجد أن ابن رشد قد اعتمد في عرضه لهذه القضية في كتابه «فصل المقال» على أية قرآنية صريحة في هذا الصدد تقول :

« ادع إلى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن »[1] .

وانطلاقاً من هذه الآية يقرر ابن رشد أنه : « لما كانت شريعتنا هذه الإلهية

(١) سورة النحل ١٢٥ .

قد دعت النـاس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه»[1] .

ومن هنا فلا مجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة « البرهانية والجدلية والخطابية » من الفلسفة الإغريقية . ولكن الذي يمكن أن يقال هناك : إنه - على أكثر تقدير - قد استعار - في هذه النظرية - شكلاً يونانياً لمضمون إسلامي صريح .

ثانياً :الموقف المبدئي لابن رشد في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

لقد بين ابن رشد في بداية كتابه « فصل المقال » أن النظر في كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذي يقصدون إليه هو ذات المقصد الذي حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلي في الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر في كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذي جاء به الدين . وفي ذلك يقول ابن رشد :

« ننـظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم »[2] .

وقـد كان ابن رشـد على اقتنـاع تام بعـدم وجود أي تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة . ولم يشـأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى .. ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة متزنة ترتفع فيها كل

(١) فصل المقال لابن رشد ص ١٩ (ضمن كتاب : فلسفة ابن رشد) (دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢) .

(٢) المرجع السابق ص ١٧ .

التناقضات .

فالحكمة كما يقول : « صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة . . . وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »[1] .

وبناء على ذلك فإن إثارة أي نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع إلى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرمة ، أو ترجع إلى الأصدقاء الجهال ، كما يؤكد ذلك ابن رشد نفسه في « فصل المقال » .

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التي اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها :

« أحدها : أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها .

والثانية : أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، إن كانت مما فيه تأويل - إلا أهل البرهان .

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق »[2] .

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب : « ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة . . . وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة »[3] .

كما يعبر - في الوقت نفسه - عن أمله في أن تتاح له فرصة مواتية يتفرغ فيها لهذا العمل الجليل الهام وهو : القضاء على سوء الفهم ، والكشف عن وجه الحق في هذه القضية حتى لا يبقى سوء الفهم متوارثاً جيلاً بعد جيل .

وفي ذلك يقول :

«وبودنا لوتفرغنا لهذا المقصد ، وقدرنا عليه . وإن أنسأ الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما يسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد »[4] .

(١) المرجع السابق ص ٣٨ .
(٢) فصل المقال ص ٣٨ .
(٣) المرجع السابق .
(٤) المرجع السابق .

قضية وجود الله :

وبناء على هذا الموقف المبدئي الذي عرضناه في الفقرة السابقة يتأكد لنا أن ابن رشد قد انطلق من نفس هذا المبدأ وهو يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله بوصفها قضية إيمانية وفلسفية في الوقت نفسه . فقد ناقش ابن رشد في كتابه « مناهج الأدلة » الطرق التي استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية ، وبيَّن أنه ليس من بينها طريقة واحدة تتمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة العقلية السليمة [1] . وبعد ذلك فصل ابن رشد القول في الطريقة الشرعية التي نبه إليها القرآن الكريم ، تلك الطريقة التي تمثل في الوقت نفسه الطريقة العقلية ، أي : طريقة الخواص من العلماء . وهذه الطريقة الشرعية تنحصر في جنسين :

« أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله . ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : مايظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل . ولنسم هذه دليل الاختراع »[2] .

وحين يبطل ابن رشد المناهج الكلامية والصوفية في الاستدلال على وجود الله ، ويعتبرها مناهج قاصرة عن الوفاء بمتطلبات الدليل العقلي والشرعي ، فإن إبطاله هذا يتأسس أيضاً على العقل والشرع معاً . فهو حين يبطل - مثلاً - طريقة الصوفية التي ترى أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، اعتماداً على ظواهر بعض الآيات القرآنية ، يبين أن هذه الطريقة لو سلمنا جدلاً بوجودها- :

« ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة

(١) الكشف عن مناهج الأدلة - تحقيق د . محمود قاسم ، ص ١٤٩ (الأنجلو المصرية ١٩٦٩) .
(٢) المرجع السابق ص ١٥١ .

بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . . . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر »[1] .

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤديان إلى هذا الإدراك . فهو إما أن يدرك الأشياء بطريق مباشر : حسى أو عقلي ، وإما أن يدركها بطريق الاستنتاج والاستنباط ، وكلا الطريقتين عمل معرفي وعمل عقلي في جوهره[2] . أما ماعدا ذلك من طرق المعرفة فإنها - كما يقول ابن رشد - ليست عامة للناس بما هم ناس :

« إن هاتين الطريقتين بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف في المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على مايدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع . . . فهذه هي الطريقة الشرعية والطبيعية »[3] .

قانون التأويل :

وإذا كان العلماء أو الراسخون في العلم هم الذين يزيدون على ما يدرك بالحس ما يدرك بالبرهان فإن الأمر هنا في حاجة إلى ضوابط حتى لا يترك الأمر فوضى يدخل فيه من ليس من أهله . وهذا الأمر لم يغب عن ذهن ابن رشد الذي يرجع حدوث الاضطراب الفكري في المجتمع الإسلامي وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضاً - إلى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة :

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠ .

(٢) مدخل إلى الفكر الفلسفي لبوخينسكي ص ٢٣ وما بعدها ، ومن ترجمتنا لهذا الكتاب - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٥ .

« من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم »[1] .

وحتى يمكن وضع الأمور في نصابها الصحيح وبالتالي وضع حد للفوضى الفكرية - التي تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء - فقد رأى ابن رشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود - في هذا المحال - واضحة المعالم .

ومن أجل هذا الهدف ختم ابن رشد كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة » بوضع قانون للتأويل وضح فيه بالتفصيل « ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لايجوز ، وما جاز فلمن يجوز»[2] .

والخطوط العريضة لهذا القانون نجملها فيما يلي[3] :

إذا كان المعنى الذي صرح به الشرع هو عين المعنى الموجود بنفسه فإنه لا يجوز فيه التأويل . واللجوء إلى تأويله يعد خطأ بلاشك كما يقول ابن رشد .

أما إن كان المعنى المصرح به في الشرع ليس هو المعنى الموجود ، بل أخذ

(١) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

(٢) لا يخرج المبدأ الأساسي لقانون التأويل الذي وضعه ابن رشد - في جملته - عما سبق أن قال به الغزالي ، رغم ما يبدو من خلاف بينهما في وجهات النظر في أمور تفصيلية أخرى . فالغزالي - مثلاً - يقول : « فإن لنا معياراً في التأويل وهو : أن مادل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك . (انظر : فضائح الباطنية ص ٥٣ القاهرة ١٩٦٤) .

كما قسم الغزالي أصناف الناس في فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص ، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التي لا تطيق ما يطيقه الخواص من تأويلات .

ومن ناحية أخرى اعتمد ابن رشد في شرحه لقانون التأويل في « مناهج الأدلة » على الغزالي . وقد أشار إلى ذلك صراحة عندما تحدث عن الصنف الثالث الذي سنشير إليه فيما بعد حيث يقول : « والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة ، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس : الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي . . . إلخ » - مناهج الأدلة ص ١٤٠ (ضمن : فلسفة ابن رشد (بيروت ١٩٨٢) .

(٣) مناهج الأدلة ص ١٣٩ وما بعدها ، راجع أيضاً ما يقوله عن التأويل في فصل المقال ص ١٩ وما بعدها .

بدله على جهة التمثيل فهذا يندرج تحتة أربعة أصناف على النحو التالي :

١ - أن يكـون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلا الفطر الفائقة .

وهذا الصنف تأويله خاص بالراسخين في العلم ، ولا يجوز التصريح به لغيرهم .

٢ - أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم منه بعلم قريب الأمران معاً : « أعني كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال » .

وهذا الصنف يقتضي التأويل « فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب » .

٣ - أن يكـون المعنى الـذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال .

والتمثيل في هذا الصنف - كما يشير ابن رشد - قد جاء بتحريك النفوس إليه لا من أجل بعده على أفهام الجمهور . ويضرب مثالاً لذلك فيقول :

« وهذا مثل قوله عليه السلام : (الحجر الأسود يمين الله في الأرض) وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال » .

وهذا الصنف يجب أن يقتصر تأويله على الخواص والعلماء .

٤ - أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

وهذا الصنف في تأويله نظر إذ يحتمل التأويل وعدم التأويل بحسب الأحوال .

منزلة الدين من الفلسفة :

إن استقـراء نصـوص ابن رشـد سواء في « فصل المقال » أو في « مناهج

الأدلة » أو في « تهافت التهافت » ، يكشف في وضوح أن أبن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق ، وبالتالي بيان أنه لا تناقض بينهما ألبته .

وقد دمغ ابن رشد محاولة الغزالي للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة ، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة آراء الغزالي يقول عنه في نهاية كتابه « تهافت التهافت » :

« ولاشك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة »[١] .

ويذهب « جويتيه » إلى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين . فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب ، والفكرة النقية من رمزها المادي . وهذا هو الذي حمله على أن يؤول النصوص الدينية في حالـة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما . ويذهب جويتيه أيضاً إلى القول بأن كتاب « فصل المقال » يجعل الدين تابعاً للفلسفة تبعية تامة[٢] .

ولكن الأمر في الواقع ليس كذلك . فالحقيقة - دينية كانت أم فلسفية - يدركها الجمهور بالقدر الذي تطيقه مداركهم . ومن غير المعقول أن نطلب منهم مستوى في المعرفة لا يكون في مقدورهم . أما الخواص فهم يدركون هذه الحقيقة بالبرهان الذي يستطيعونه ويقدرون عليه . فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة ، وكل يدركها على قدر استطاعته . والحقيقة الدينية تتسع لكلا الفريقين ، إذ أن الدين للجمهور وللخواص على حد سواء .

فالأمـر هنـا ليس أكثـر من مراعـاة الحـال أو مراعـاة اختـلاف الطاقات والقدرات . ويؤيد ذلك حديث شريف يقول :

« حدثوا الناس بما يعرفون »[٣] .

---

(١) تهافت التهافت - جـ ٢ ص ٨٧٤ ، تحقيق د . سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٦٥ .

(٢) المـدخـل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠ ، انظر أيضاً : د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب ص ١٢٦ حيث يوافق جوتييه فيما ذهب إليه .

(٣) رواه البخاري . وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث في « فصل المقال » ص ٢١ .

وينطبق ذلك على كلا الفريقين . ولنفس السبب أيضاً لم ينكر النبي ﷺ قول المرأة التي قالت : « إن الله في السماء » عندما سألها : أين الله ؟[1] ، وذلك لأن قوة إدراكها لم تكن تتسع لأكثر من ذلك .

وما يقوله ابن رشد في أمر العلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة يقوله أغلب الفلاسفة المسلمين .

وقد أكد رينان هذه الحقيقة بقوله : « إن رايه فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد جهر بمثله معظم فلاسفه العرب »[2] .

خاتمـة :

ومن الأمانة في القول أن نقرر هنا في ختام هذا البحث أن هناك عدداً من الباحثين قد أنصف ابن رشد ، وفرق بين الرأي الحقيقي لابن رشد والرأي الذي ذهبت إليه الرشدية اللاتينية . ومن هؤلاء المنصفين « هنري كوربان » الذي يقول :

« لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية »[3] .

وهكذا فإن ما يبدو أحياناً من تعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ليس تناقضاً في حقيقة الأمر . « فالحق - كما يقول ابن رشد - لا يضاد الحق ، بل يوافقـه ويشهد له »[4] الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر .

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي جـ ٥ ص ٢٤ - دار إحياء التراث العربي - بيروت .
(٢) رنيان : ابن رشد والرشدية ص ١٧٨ .
(٣) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٦٢ - ترجمة نصير مروة ، بيروت ١٩٦٦ .
(٤) فصل المقال ص ١٩ .

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطاناً أعلى من سلطان الدين . ولم يعرف لابن رشد قول في هذا المعنى على الإطلاق . ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه في كتابه « تهافت التهافت » حول هذا الموضوع : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط »[١] .

ومن هؤلاء المنصفين لابن رشد أيضاً هرشبرجر[٢] Hirschberjer الذي أكد أن ابن رشد في دفاعه عن حق العقل لم يكن يريد زحزحة الدين عن مكانه لصالح الفلسفة . وحول هذا المعنى يقول هرشبرجر

« لقد دافع ابن رشد عن حق العقل في كتابه تهافت التهافت ، وكانت فكرته الأساسية في هذا الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحث عن الحقيقة ، وكلاهما يرى الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة . ولم تكن تلك هي نظرية الرشديين المتأخرين في الحقيقة المزدوجة . وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافاً لفظياً فحسب وليس اختلافاً موضوعياً ، في حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التي يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة »[٣] .

وهذا التطابق الذي تمخضت عنه فلسفة ابن رشد في نظرته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار في الغرب بكل أبعاده . وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين . وفي رأي هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية

---

(١) تهافت التهافت (نقلاً عن : ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ من سلسلة نوابغ الفكر العربي)

(٢) من مؤرخي الفلسفة الألمان المعاصرين ، ومؤلفاته الفلسفية موضع احترام وتقدير من الأوساط العلمية .

(3) Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie, Bd. 1, P. 428, Freiburg – Wien 1962.

والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر ، وإنما يرجع أساساً إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر . ويقرر هذا الباحث :

« أن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب في باريس في القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطى - الذي تلقوه على وجه لا زيف فيه عن طريق ابن رشد - وحقائق العقيدة المسيحية الموصي بها - لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحى القرآني فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزوجة »[1] .

ومما تقدم نستطيع أن نقرر - في ثقة - أن ابن رشد بريء من القول بالحقيقة المزدوجة ، وبريء من دعوى الإلحاد التي ألصقها به العصر الوسيط في أوربا ، وبريء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ، وبريء من دعوى رفع الفلسفة إلى منزلة أعلى من منزلة الدين .

(1) Fischer – Lexikon : Philosophie, P. 137, Frankfurt / M., 1963 .